

Δαίμων. Revista de Filosofía, n° 44, 2008, 133-142

Anonimato y subjetividad. Una lectura de Merleau-Ponty

Anonymity and subjectivity. About Merleau-Ponty

MARINA GARCÉS*

Universidad de Zaragoza

Ser uno es no tener nada

J. Gelman

Resumen: Este trabajo se propone llevar a cabo un análisis del concepto de anonimato o vida anónima tal como irrumpe en la filosofía de Merleau-Ponty, en el marco de una interrogación más amplia sobre la experiencia del nosotros en las sociedades contemporáneas. La hipótesis de la que partimos es que Merleau-Ponty representa un punto de inflexión decisivo en las filosofías de la existencia de raíz fenomenológica, ya que desplaza la mirada del individuo y su apertura al mundo hacia el nosotros como condición de esa apertura. Desde ahí analizamos cómo puede ser pensado este nosotros: en primer lugar, cómo se reformula la cuestión de la intersubjetividad, más allá de la estructura Ego-Alter Ego; en segundo lugar, las figuras que hacen pensable el anonimato como dimensión constitutiva de la subjetividad en los tres planos de la filosofía de Merleau-Ponty; en tercer lugar, las consecuencias de esta reformulación en el horizonte de la «fantasía omnipotente» de la modernidad. Finalmente, esbozamos las líneas principales de lo que puede ser actualmente una praxis filosófica centrada en la exploración del nosotros en una sociedad caracterizada por la privatización de la existencia.

Palabras clave: Merleau-Ponty, anonimato, subjetividad, intermundo, carne, nosotros.

Abstract: this article intends to develop an analysis of the concept of anonymity or anonymous life, as it appears in Merleau-Ponty's philosophy, in the context of a wider interrogation about the experience of *us* in contemporary societies. Our hypothesis is that Merleau-Ponty represents a decisive break in the phenomenological philosophies of existence, as he moves the attention on the individual and its openness to the world, towards *us*, as a condition for this openness. From that point, we analyse how this *us* can be thought: firstly, how the question of intersubjectivity is reformulated out of the structure Ego-Alter Ego; secondly, the figures that make the anonymity thinkable as a dimension of subjectivity; thirdly, the consequences of this reformulation on the «omnipotent fantasy of Modernity». Finally, we outline some ideas about a philosophical praxis centered on exploring the experience of *us* in our contemporary society, characterized by the privatization of existence.

Key-words: Merleau-Ponty, anonymity, subjectivity, interworld, flesh, *us*.

Fecha de recepción: 18 octubre 2007. Fecha de aceptación: 20 diciembre 2007.

* Dirección: C/ Nil Fabra 7, 4º, 1º. 08012-Barcelona. Autora, entre otros, de «¿Quién te ha robado el mundo?», en *Estudios sobre Sartre*, Zaragoza, 2007; «¿Qué nos separa?», *Archipiélago*, 73-74 (2006), pp.13-20; y del libro *En las prisiones de lo posible*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 2002.

El anonimato: punto de inflexión

En la filosofía de Merleau-Ponty aparece un tema inédito en las filosofías existenciales: el anonimato, no como circunstancia del sujeto, sino como dimensión constitutiva de la subjetividad. Es un tema que ya aparece de forma explícita en *Fenomenología de la percepción* y que, sin ser nunca una cuestión monográfica de su obra, no deja de estar presente hasta el final, en los esbozos que constituyen *Lo visible y lo invisible*.

La cuestión de lo impersonal no es nueva en el marco de los problemas filosóficos que se están desarrollando en la primera mitad del s. XX en Alemania y en Francia. Tanto la fenomenología como la filosofía existencial han planteado la pregunta por la dimensión impersonal de la experiencia, pero lo importante es ver el cambio de signo que se produce cuando Merleau-Ponty empieza a hablar, ya en *Fenomenología de la percepción*, de la vida anónima o del halo de generalidad que está en la base de nuestro ser en el mundo.

Concretamente, el tema de lo impersonal aparece ya en los dos interlocutores más cercanos de Merleau-Ponty: Sartre y Heidegger. En *La transcendencia del ego* Sartre habla de la impersonalidad del campo trascendental y, como es bien conocido, Heidegger dedica una parte importante de *Ser y tiempo* al análisis del «se» (Man) como modo impropio del ser-uno-con-otro (Mitsein). Pero la diferencia con la aproximación merleau-pontyana es notoria. Para Sartre, como él mismo reconocerá posteriormente en *El ser y la nada*, el campo trascendental impersonal, del que pretendía haber «defenestrado al yo»¹, sigue sin embargo remitiendo al yo empírico de una conciencia individual. Por otra parte, para Heidegger el Man, como anonimato del «señorío de los otros», es un modo deficitario e inauténtico que remite a una posibilidad expropiada: ser uno mismo. Frente a estos planteamientos, Merleau-Ponty propone dos desplazamientos fundamentales para la cuestión que estamos analizando: por un lado, introduce lo anónimo en una subjetividad que ya no va a poder ser pensada como meramente individual. Por otro lado, en esta subjetividad que no es meramente individual lo anónimo no será un signo de indeterminación o un déficit, sino todo lo contrario: será la condición de la existencia como ser en el mundo. Estos desplazamientos suponen un importante punto de inflexión respecto a la tradición del pensamiento moderno, que podríamos resumir en tres momentos.

En primer lugar, es un punto de inflexión respecto a la dimensión fundamentalmente individualista de la filosofía existencial. Kierkegaard, en su Diario, lo deja bien claro: «Opinarán de muy diversa manera aquellos que sabrán usar dialécticamente esta categoría (que ni siquiera han tenido la fatiga de encontrar) pero en todo caso el individuo es y permanece el ancla».² A pesar de la reformulación de la subjetividad moderna por parte de la noción de existencia, clavada en el corazón de la filosofía más clásica, el individuo sigue siendo la perspectiva fundamental sobre la que se articula la visión del mundo. Por eso toda filosofía existencial, en su afán transformador del hombre, se concibe como un programa de singularización que tiene como momento clave el momento de la elección y la decisión que le está asociada.

En segundo lugar, es también un punto de inflexión respecto a la tradición egológica de la fenomenología. De acuerdo con Marc Richir³, podemos afirmar que Merleau-Ponty radicaliza la tesis

1 Expresión de Marc Richir en «La défénéstration», en L'Arc, n° 46 (1971) pp. 31-42

2 Kierkegaard, S.: *Diario íntimo*, Planeta, 1993, pp. 392-393

3 Richir, M.: «Communauté, société et histoire chez les derniers Merleau-Ponty», en Richir, M. y Tassin, E. (eds.): *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, pp.7-25

de Husserl de que la subjetividad es intersubjetividad y la lleva hasta sus últimas consecuencias. La radicaliza hasta el punto de dar la vuelta a la fenomenología y de hacerla imposible como ciencia de la conciencia. En el ensayo «El filósofo y su sombra», dedicado a su maestro, Merleau-Ponty presenta a Husserl como un buceador que, zambulléndose en el pozo de su conciencia, consigue salir a mar abierto y descubrir el mundo. «Redescubre la identidad del ‘entrar en sí’ y ‘salir de sí’ que para Hegel definía el absoluto».⁴ Pero en ese movimiento de entrada y salida emerge no el punto de vista de la totalidad autotransparente sino el de un horizonte inacabado, con sombras y opacidades. El mar abierto de Husserl es el mundo de la vida, pero en él el ego sigue anclado a sí mismo, a pesar de sus estructuras intencionales. La culminación de este movimiento de salida de sí hacia el mundo la cumple Merleau-Ponty cuando cambia el punto de partida: en su encuentro con el mundo, ya no parte del yo sino del campo de relaciones de un yo puesto en plural. Ahora la intersubjetividad ya no tendrá que ser explicada: pasa a ser el punto de partida de toda visión del mundo que quiera acercarse a la verdad.

Finalmente, el anonimato, tal como es pensado por Merleau-Ponty, supone un punto de inflexión respecto a la tradición subjetivista de la modernidad que, en toda su amplitud, podríamos retratar, como hace Pietro Barcellona, como el resultado de una gran «fantasía omnipotente»⁵. La omnipotencia del sujeto moderno no desaparece del todo ni con el programa de singularización existencialista ni con la estructura de la intencionalidad fenomenológica. Sus raíces son profundas y difíciles de extirpar mientras el punto de partida del pensamiento siga siendo la conciencia individual, por muy inscrita que esté en su mundo y en sus circunstancias.

El giro que introduce Merleau-Ponty es pensar en mí lo que no es mío, entenderlo como parte fundamental de mi subjetividad concreta. En sus palabras: «mi propio inacabamiento como potencia de este mundo».⁶ Hace tiempo, ya, que la conciencia ha descubierto el sentido que se oculta en sus pliegues y sus sombras. Marx, Nietzsche y Freud han ofrecido las claves para una interpretación de esta nueva profundidad que empaña las aguas transparentes de la conciencia y de la voluntad. Merleau-Ponty, dando un paso más en esta senda, querrá descubrir en estas opacidades las articulaciones de nuestra co-implicación en un mundo común. Con la torpeza del tacto, más que con la agudeza de la mirada, su filosofía nos acompaña en la tarea de «reaprender a ver el mundo»⁷ desde la experiencia de nuestra vida anónima. En otras palabras, más políticas, desde la experiencia del nosotros. Para ello no recurre a una historización del individuo mismo, como harían antes Simmel y después Foucault, entre otros, sino que parte de un replanteamiento radical del problema de la intersubjetividad. Veremos cómo desde ahí lo que se perfila al fin es una nueva ontología de la inmanencia, de la «promiscuidad», en palabras de Françoise Dastur⁸. Una ontología del ser sensible para la cual el ser no es lo que está ahí fuera sino que es nuestra dimensión común.

Intersubjetividad y co-implicación

La clave del punto de inflexión que representa la filosofía de Merleau-Ponty hay que buscarla en la solución que ofrece al problema de la intersubjetividad. Y quizá habría que precisar diciendo que

4 Merleau-Ponty, M.: «Le philosophe et son ombre», en *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.263

5 Barcellona, P.: *Strategie dell'anima*, Città Aperta Ed., 2003, p.22

6 Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, 1945 p.402

7 Merleau-Ponty, M.: *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1955

8 Dastur, F.: «Merleau-Ponty et la pensée du dedans», en Richir, M. y E. Tassin (eds.): *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Grenoble, Millon, 1992, pp.43-55

no es tanto la solución como el replanteamiento del problema mismo lo que distingue su aproximación a esta cuestión⁹. De hecho, Merleau-Ponty rompe de raíz con la disputa entre soluciones que ha dominado el mapa filosófico de la modernidad. En las primeras décadas del s.XX el problema de la intersubjetividad se recibe a través de una doble solución: por un lado, la que ofrece la filosofía hegeliana y su teoría de la lucha por el reconocimiento. Por otro lado, la que, de la mano de Husserl y Heidegger, hace de la relación con el otro una estructura trascendental. La primera línea de pensamiento, que Sartre desarrollará también a partir de *El ser y la nada*, muestra la relación de dependencia que se oculta en la exterioridad de las conciencias, en su frente a frente. La segunda, desplaza al plano trascendental lo que desde el mundo empírico no se puede explicar: mi acceso al otro y mi participación, con él, en un mismo mundo.

Para Merleau-Ponty, ambas soluciones comparten un planteamiento que es la fuente de su común error: en ambas el problema se formula desde la pregunta por mi relación con el otro, desde el esquema «yo-otro». La aporía en la que desembocan no está pues en el error que contendrían sus respectivas soluciones sino en el punto de partida de su planteamiento, en lo que Merleau-Ponty llama «la trampa del otro ante mí»¹⁰. «Ya lo hemos dicho, nunca se podrá comprender que el otro aparezca ante nosotros; lo que hay ante nosotros es un objeto».¹¹ Un objeto tras el cual situamos una conciencia que se convierte en el horizonte imposible de nuestro afán de conocimiento y, como no, de nuestro deseo.

Merleau-Ponty rompe con esta herencia y no pretende aportar una solución más a las ya existentes. No se propone como el descubridor de una vía de acceso al otro hasta entonces ignorada. Lo que hace es mostrar la falsedad del problema hasta entonces planteado y cambiar las coordenadas de la pregunta. Salir de la trampa del otro ante mí implica cambiar el punto de partida: ya no puede ser el yo encerrado en su conciencia y frente al otro sino el campo de relaciones de un yo puesto en plural. Ahí es donde estamos y eso es lo que hay que explicar. «La certeza injustificable en un mundo que nos sea común es para nosotros la base de la verdad».¹² La intersubjetividad no se constituye en el acceso al otro sino en la co-implicación de un nosotros. Para Merleau-Ponty la cuestión es clara: ¿cuándo encuentro al otro? No cuando accedo a su conciencia sino cuando me reconozco como parte de un nosotros, cuando aprendo a experimentar nuestra co-implicación en un mundo común. Hacer este aprendizaje es la tarea de la filosofía misma. Una tarea que, como ya se puede intuir, es inseparablemente política.

La llave de este aprendizaje es el concepto de anonimato. Antes de entrar en un análisis pormenorizado de las figuras del anonimato en la filosofía de Merleau-Ponty, avancemos algunas cuestiones preliminares. Junto con el error de poner al otro ante mí, la tradición filosófica ha arrastrado el error de situar al nosotros fuera de mí. El giro de Merleau-Ponty arrastra el nosotros al interior mismo de la subjetividad, en los bordes de su inacabamiento. El nosotros no es el resultado de una suma de yoes ni de la fusión con una entidad trascendente. Está en la dimensión anónima de mi propia existencia, en lo que hay en mí que no es mío. Merleau-Ponty lo formula de la siguiente manera:

9 He desarrollado con más detalle esta cuestión en el trabajo «¿Quién te ha robado el mundo?», publicado en *Estudios sobre Sartre*, Zaragoza, 2007.

10 Merleau-Ponty, M.: «La percepción del otro y el diálogo», en *La prosa del mundo*, Taurus, Madrid, 1971, pp. 195-196.

11 Íbid.

12 Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 53.

«En la reflexión más radical tengo que encontrar ya entorno de mi individualidad absoluta un halo de generalidad, una atmósfera de socialidad (...). Mi vida tiene que tener un sentido que yo no constituyo, tiene que haber una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea un ser anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de una generalidad absoluta. Nuestro ser en el mundo es portador concreto de este doble anonimato».¹³

Y continúa:

«El sujeto de la historia no es el individuo. Hay un intercambio entre la existencia individual y la existencia generalizada (...) La generalidad y la individualidad del sujeto, la subjetividad cualificada y la subjetividad pura, el anonimato del On y el anonimato de la conciencia no son dos concepciones entre las que la filosofía tendría que escoger, sino dos momentos de una estructura única que es el sujeto concreto.»¹⁴

En resumen:

«La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad y del sujeto»¹⁵

Desde esta concepción de la intersubjetividad como ser anónimo de la subjetividad concreta, el «otro» no es anulado del horizonte del yo sino que es incorporado como dimensión de su apertura al mundo. Yo y el otro siguen ahí, pero «ya no [son] conciencias con su propia teleología sino dos miradas, una en la otra».¹⁶ Dicho con otra imagen: «dos círculos casi concéntricos que no se distinguen más que por un ligero y misterioso desencaje».¹⁷ Ser en el mundo, para Merleau-Ponty, es la facticidad olvidada de este nosotros. No sólo ha radicalizado entonces la tesis husserliana de la intersubjetividad sino que ha desplazado la estructura del Mitsein heideggeriano a la estructura misma del ser. Como afirma con tanto acierto R. Barbaras, «la intersubjetividad concreta, práctica y corporal, en Merleau-Ponty, es el almacén del ser».¹⁸ En el próximo apartado analizaremos el alcance de esta afirmación.

En la pregunta por el nosotros, por tanto, el otro sigue ahí. Se libera de la prisión de su conciencia y de la objetivación de su posición sin disolverse en el anonimato, ni fundirse en un nosotros trascendente. Convertido en bisagra de mi apertura al mundo, lo que sí pierde el otro es su distancia. Por eso, tal como le recriminará Lévinas en el ensayo que le dedica en *Hors sujet*¹⁹, el de Merleau-Ponty es un pensamiento radicalmente antimoral. Frente a la sensualidad de la alteridad merleau-pontiana, que encuentra al otro en las articulaciones anónimas de un mundo común y en la opacidad de los cuerpos que se tocan sin conocerse, Lévinas, como es sabido, reivindica la dimensión fundamentalmente ética del rostro desnudo del otro absolutamente otro. Su distancia

13 Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, p. 511-512.

14 Merleau-Ponty, M.: *op.cit.* p. 513.

15 Merleau-Ponty, M.: *op.cit.*, p. 465.

16 Merleau-Ponty, M.: *Signes*, p. 31.

17 Merleau-Ponty, M.: «La percepción del otro y el diálogo», en *La prosa del mundo*, p. 195.

18 Barbaras, R.: *De l'être et du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991.

19 Lévinas, E.: «De l'intersubjectivité. Notes sur Merleau-Ponty», en *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987.

es la garantía de su diferencia imborrable y de la posibilidad de una relación de responsabilidad hacia él. Este carácter radicalmente antimoral del pensamiento de Merleau-Ponty es lo que aflora en la conocida polémica con Sartre que, más allá de las circunstancias histórico-políticas que la originaron, tiene en el fondo la dificultad de conciliar moral y política. La moral sartreana de la libertad necesita de una distancia absoluta para garantizar su acción pura, incluida la de comprometerse políticamente. Merleau-Ponty, en cambio, en la estela de Maquiavelo y de Marx, y desde la separación radical entre moral y política, persigue pensar la acción común, «una acción sostenida por categorías y por una relación con el mundo y con los otros que la filosofía del Yo y el Otro no puede explicar».²⁰ Y es que el problema político fundamental, para Merleau-Ponty, no es el de la libertad, enraizada en el individuo, sino el de *vivir juntos*.

Figuras del anonimato

Tal como acabamos de ver, desde la reformulación del problema de la intersubjetividad ha aparecido en la filosofía de Merleau-Ponty un concepto de nosotros que no es síntesis, sino *entre* y que no es fusión en una entidad trascendente sino co-implicación en un mundo común. El nosotros no tiene una sustancialidad propia. Es una de las dimensiones fundamentales de la subjetividad concreta: la dimensión de su anonimato o generalidad, la articulación de su existencia como ser en el mundo abierto, no al éxtasis de la verdad, sino a la praxis concreta de la acción común. Podríamos decir que toda la filosofía de Merleau-Ponty es un incesante rastreo de estas articulaciones, de los lugares anónimos de la co-implicación.

Las figuras que adquiere el anonimato a lo largo de sus escritos podrían ser una clave de lectura de la evolución de su pensamiento, desde el análisis de los campos perceptivos, en sus primeras obras, hasta el esbozo final de una ontología del ser sensible y común. Por eso proponemos la siguiente tabla, en la que resumimos los tres planos de la filosofía de Merleau-Ponty con sus correspondientes figuras del anonimato:

Co-implicación	Figuras del anonimato	Concepto	Plano
Desde el cuerpo	Anonimato del sujeto de la percepción	intercorporeidad	fenomenológico
Desde el mundo	Anonimato de la expresión social	intermundo	histórico-social
Desde el pensamiento del ser	Anonimato de la visión	carne	ontológico

Desde el plano del trabajo fenomenológico, en el que desarrolla un análisis de la percepción como actividad del cuerpo propio (Leib), Merleau-Ponty descubre en la experiencia del cuerpo el lugar de la subjetividad, de esa subjetividad que a la vez es individual y general, personal y anónima. El cuerpo no es un dato biológico ni objetivo, es una actividad perceptiva y por tanto significativa, que no puede ser aislada de su campo de relaciones, del campo del que tanto yo como el otro

20 Merleau-Ponty, M.: *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 216.

participamos. «Un campo no excluye a otro campo, como un acto de la consciencia, por ejemplo una decisión excluye otra, sino que tiende incluso a multiplicarse, ya que es la apertura a través de la cual me hallo expuesto al mundo».²¹ Por eso una subjetividad, concebida desde su encarnación, no puede ser absoluta, siempre está implicada en un determinado mundo natural y humano. «El cuerpo del otro y el mío son un todo, el derecho y el revés de una existencia anónima de la que mi cuerpo es en cada momento el trazo y que habita los dos cuerpos a la vez».²² La intersubjetividad no es el puente entre nuestras conciencias: es nuestra intercorporeidad constitutiva, en tanto que sujetos anónimos de la percepción.

Este análisis es trasladable a la experiencia del mundo histórico-social y los significados que socialmente compartimos. Las difíciles relaciones entre el individuo y la sociedad plantean para Merleau-Ponty el mismo falso problema que la pregunta por el acceso al otro. La sociedad no está fuera del individuo. No constituye su marco circunstancial sino su *situación*, en el sentido más existencial de la palabra. Reaprender a ver el mundo, para Merleau-Ponty, es descubrirse como sujeto encarnado en un cuerpo e inscrito en una situación histórico-social. El mundo social no es un conjunto de objetos ni una suma de individuos. Es también un campo, «una dimensión de existencia permanente».²³ La historicidad es consubstancial al campo intersubjetivo. Por eso el mundo, como el cuerpo, incorpora en su esencia el «entre»: no hay mundo para el hombre que no sea un intermundo. La historia, lejos de ser una acumulación de eventos o una ley absoluta, es una práctica colectiva y anónima de institución de significado. «El Espíritu del mundo somos nosotros».²⁴ Dicho con de otro modo, la historia es «la tentativa continuada de la expresión»,²⁵ una expresión cuya incompletud esencial es una llamada anónima a ser siempre retomada.

Finalmente, esta filosofía de la percepción y de la expresión anónimas desborda los límites de la fenomenología para esbozarse, en los últimos textos inacabados de Merleau-Ponty, como una ontología de la dimensión común. La filosofía de la intersubjetividad desemboca en una ontología de la carne. La carne es la verdad ontológica de la intersubjetividad. El sujeto, sin disolverse, se hace plural en el concepto de carne y pierde su oposición al objeto. ¿Por qué? Porque la carne es fundamentalmente reversibilidad y entrelazamiento: entrelazamiento de las manos que se tocan entre sí y reversibilidad de la visión cuando deja de ser la ventana de la consciencia para convertirse en la expresividad inagotable del ser. Como un cubo de seis caras, que nunca puede ser visto del todo, la visibilidad del ser siempre incorpora una opacidad que reclama la visión del otro. Desde el concepto de percepción, Merleau-Ponty hacía pensable un campo de experiencia que no excluye a otro. Desde el análisis de la visión, como visibilidad inagotable de ser, Merleau-Ponty abre la puerta a «lo que la reflexión no podrá nunca comprender: que el combate resulte a veces sin vencedor y el pensamiento sin titular. Ya no conciencias con su propia teleología sino dos miradas, una en la otra».²⁶

La carne es el entrelazamiento y la diferenciación de las miradas, su reversibilidad y su no-coincidencia, su generalidad y su concreción. Ésta podría ser también la definición de anonimato en la filosofía de Merleau-Ponty. Un campo preobjetivo primordial en el que tiene lugar la diferenciación

21 Merleau-Ponty, M.: «La percepción del otro y el diálogo», en *La prosa del mundo*, p. 199.

22 Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, p. 408.

23 Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

24 Merleau-Ponty, M.: *Signes*, p. 82.

25 Merleau-Ponty, M.: *Signes*, p. 87.

26 Merleau-Ponty, M.: *Signes*, p. 31.

y sobre el que se inscriben, desde su entrelazamiento, los procesos de subjetivación. Relacionado con la intercorporeidad, con el intermundo y con la carne, el anonimato no es una sustancia trascendente, dotada de una entidad autónoma y autosuficiente, sino que es una dimensión y una práctica: una dimensión de la subjetividad concreta en tanto que ésta no puede ser pensada sino encarnada en un cuerpo e implicada en un mundo compartido y una práctica colectiva de institución de significado. La certeza injustificable en un mundo común de la que partía, para Merleau-Ponty, toda aproximación a la verdad, se ha dotado ahora quizá no de justificaciones pero sí de una idea para poder ser pensada. Como acabamos de ver, es la idea de anonimato, como dimensión y como práctica, con sus diversas figuras.

La filosofía de Merleau-Ponty es una filosofía del nosotros que nos propone una praxis. Lejos de toda mística de la fusión, y a pesar de la aparente retórica cristiana de la carne, lo que nos está proponiendo Merleau-Ponty es conquistar nuestra libertad en el entrelazamiento. Es una propuesta práctica, colectiva y política que rompe con las políticas derivadas de la filosofía de la conciencia. Contra el liberalismo democrático, que impone la abstracción y la formalidad de la libertad individual como violencia; contra el marxismo dogmático, que somete lo real al orden de un principio totalizador (económico e histórico) y contra el decisionismo de tipo sartreano, que desgarrar la realidad con la apelación a la acción pura, el anonimato merleauPontiano es la categoría central de una política concebida como «arte de intervenir».²⁷ Este arte sólo puede estar situado en un determinado ajuste de acción y de situación que ninguna conciencia puede aspirar a resumir ni a fundamentar. Con Maquiavelo y el Marx pensador de la praxis, Merleau-Ponty vislumbra la necesidad de una política que salte de la mesa del estratega o del legislador para hacerse carne y envolverse en el mundo, en la espesura de la historia y sus claroscuros. Tomar conciencia no es un hecho privado, que pasa de conciencia de a conciencia. Es «el advenimiento de un intermundo».²⁸ La libertad, así, no es el atributo de una conciencia solitaria. Es la conquista de un cuerpo que ha aprendido a pensarse y a actuar desde la expresión inagotable de la vida anónima, desde el «engranaje» de múltiples experiencias que no coinciden pero que remiten a un mismo mundo²⁹.

Dimensión común

Reaprender a ver el mundo con Merleau-Ponty significa abandonar la distancia que nos pone frente al mundo para descubrirnos como cuerpo inscrito en un campo de relaciones. Significa partir de la idea de que la facticidad de nuestra existencia no es individual sino ya inmediatamente colectiva. Significa, en fin, incorporar un nuevo lenguaje del ser, que es el de los signos que se esconden en los intersticios y las articulaciones, en las bisagras y los entrelazamientos.

«La filosofía no descompone nuestra relación con el mundo en elementos reales o referencias ideales que lo convertirían en un objeto ideal, sino que discierne en el mundo articulaciones, despierta en él relaciones reguladas de preposesión, de recapitulación, de encabalgamiento que están adormecidas en nuestro paisaje ontológico y que subsisten en él sólo bajo la forma de trazas, aunque continúan funcionando, instituyendo novedad.»³⁰

27 Renault d'Allones, M.: *Merleau-Ponty, la chair du politique*, Paris, Michalon, 2001.

28 Merleau-Ponty, M.: *Les aventures de la dialectique*, p. 200.

29 Merleau-Ponty, M.: *Les aventures de la dialectique*, p. 278.

30 Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*, p. 137.

El ser sólo puede ser recorrido desde sus articulaciones. Disperso en la opacidad de nuestras experiencias, es «el estallido del mundo sensible entre nosotros».³¹ Su unidad no es la de ninguna esencia, sólo puede ser la de una dimensión común.

La filosofía de Merleau-Ponty nos propone un aprendizaje ontológico que, como hemos vistos, es inseparablemente un aprendizaje político. Reaprender a ver el mundo significa aprender a pensar el nosotros no como una entidad trascendente en la que fusionarse, no como una sustancia autónoma dotada de conciencia y voluntad propias, sino como una práctica de significación colectiva y anónima que constituye una de las dimensiones fundamentales de nuestra subjetividad concreta. Descubrir el anonimato que nos constituye es saberse en situación. Es embarcarse en una práctica de liberación que no se escribe en el vacío sino en la materialidad de los cuerpos que somos, en la densidad de los lenguajes que hablamos, en la concreción de las relaciones de poder que nos separan y enfrentan. Esta práctica no tiene principios ni doctrinas que se puedan separar de sus realidades. Y no porque no tenga convicciones, sino porque éstas sólo valen algo en las manos de los hombres y mujeres que las aplican.

En dirección opuesta a los caminos de singularización que nos propone el existencialismo y en cuyo horizonte siempre resplandece la promesa de la autenticidad, Merleau-Ponty nos está proponiendo que aprendamos el anonimato. No te escojas a ti mismo, experimenta el anonimato que hay en ti. La promesa no es la autenticidad. Tampoco una conciencia del mundo más esclarecida. El horizonte de este otro camino es la conquista de la libertad en el entrelazamiento. Decíamos que el anonimato, tal como es propuesto por Merleau-Ponty, representa un punto de inflexión en la teoría moderna de la subjetividad. Ahora podemos ver que también representa un giro radical en las bases mismas de la tradición emancipatoria moderna. Como argumenta en las últimas líneas de *Fenomenología de la percepción*, no somos libres a pesar de nuestras determinaciones sino que es a través de ellas que, comunicando con el mundo natural y humano, llegamos a serlo.

Dicho así, parece casi obvio, pero nuestra experiencia contemporánea del mundo está muy apartada de esta idea. La globalización, lejos de ser la configuración de un mundo común, está proclamando el «triunfo de lo privado»³² en un mundo único pero sin dimensión común. No sólo los bienes materiales y los recursos han sido privatizados. También lo ha sido la existencia misma. La manera como nos inscribimos en el mundo hoy remite únicamente a referencias privadas: privadas por autorreferentes y privadas por mercantilizadas. Esto no significa únicamente que nuestras formas de vida sean individualistas. Es algo mucho más radical: significa que tanto el yo como el nosotros han sido privatizados: el yo, en el aislamiento biográfico de la sociedad-red; el nosotros, en la guetización de grupos concebidos como refugios ante la inclemencia global. «La globalización es la abstracción de la sociedad, pero también la locura de una totalidad-sistema que asume dentro de sí a cada individuo singular de manera absolutamente autónoma».³³

En este contexto, la pregunta por lo común se ha convertido en uno de los principales ejes del pensamiento crítico actual. La pregunta está orientada por dos tendencias principales: una, heredera del marxismo como macrorrelato, insiste en preguntar por el sujeto de la historia, por el nuevo proletariado o por su sustituto. Así, a partir de análisis actualizados de las nuevas condiciones de producción, se habla hoy del precariado, de los inmigrantes, de los pobres o de la multitud,

31 Merleau-Ponty, M.: *Signes*, p. 36.

32 Pietro Barcellona desarrolla esta idea en *Postmodernidad y comunidad: el regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992.

33 Barcellona, P.: *Strategie dell'anima*, Città Aperta Ed., 2003, p. 15.

entre otras propuestas, como protagonistas de los nuevos conflictos sociales y agentes del cambio revolucionario futuro. La otra tendencia está dominada por una imagen mitológica de la comunidad como conjunto armónico y orgánico de relaciones entre los hombres. Ya se proyecte desde el pasado preindustrial o desde una periferia no-occidental, ya se visualice hacia un futuro tecnofílico, la comunidad es invocada como un ideal al margen de las condiciones de vida materiales y concretas.

Frente a estas dos maneras de hipostatizar lo común en un sujeto invocado en tercera persona o en una comunidad fuera de nosotros, la filosofía de Merleau-Ponty nos enseña a preguntar por lo común en primera persona y desde la concreción de la propia vida. Después de todo lo que hemos visto, ahora ya sabemos que esto es posible porque en la primera persona ya no encontramos, solamente, la miseria y la impotencia del individuo puesto frente a los otros y frente al mundo sino un espacio de vida singular y a la vez anónima, un nosotros que es acción común y «verdad por hacer».³⁴ Es un desplazamiento importante, una enseñanza política indispensable en unos tiempos en que el único patrimonio que tenemos es la propia vida. Con ella nos lo jugamos todo, puesto que cada uno de nuestros atributos personales (lengua, color de piel, estilo, nacionalidad, etc) no dibuja tanto un espacio de pertenencia como una posibilidad particular, personal e intransferible, de conectar con el mundo. Por eso hoy la propia vida es el campo de batalla.³⁵ Aprender el anonimato no es deshacerse de ella. Es aprender que tu vida no es sólo tuya y asumir las consecuencias de este aprendizaje.

34 Merleau-Ponty, M.: *Les aventures de la dialectique*, p. 206.

35 López Petit, S.: «Más allá de la crítica de la vida cotidiana», en *Revista de Espai en Blanc* 1-2 (2006).